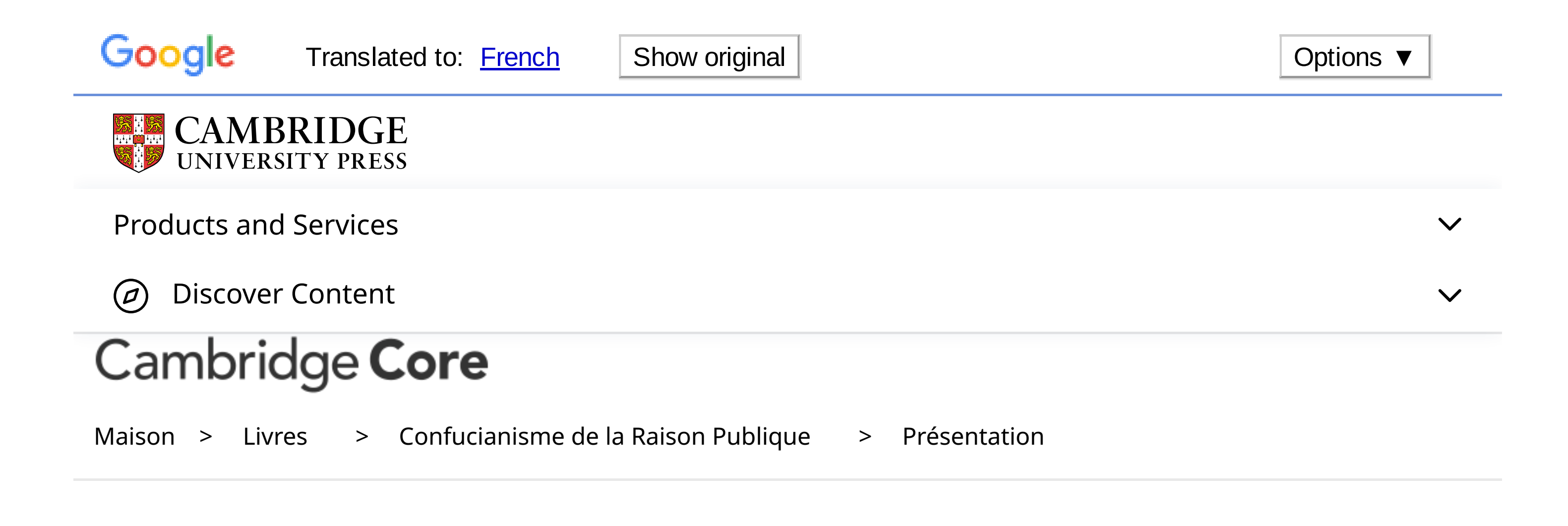



Access





Confucianisme de la raison publique
Perfectionnisme démocratique et constitutionnalisme en Asie de l'Est

Acheter un livre imprimé ou électronique

Introduction

Publié en ligne par Cambridge University Press : **05 mai 2016**

Kim Sunung

Chapitre

Taper	Chapitre
Information	Confucianisme de la raison publique *Perfectionnisme démocratique et constitutionnalisme en Asie de l'Est* , p. 1 à 32 DOOI : https://doi.org/10.1017/CBO9781316226865.001 Éditeur : Cambridge University Press Année de publication imprimée : 2016

Deux types de perfectionnisme confucéen

Au cours des deux dernières décennies, les théoriciens politiques d'Asie de l'Est et au-delà ont été aux prises avec

des régimes et des pratiques politiques non libéraux

pertinents dans les contextes philosophiques et sociétaux confucéens de l'Asie de l'Est, ce qui a abouti à l'émergence de la théorie politique confucéenne en tant que sous-domaine important de la théorie politique.Plus tôt dans ce développement, la préoccupation majeure était de construire la démocratie confucéenne comme une alternative à la démocratie dominante de style occidental en critiquant ses prémisses libérales sous-jacentes, puis en reconnectant dialectiquement les idéaux et les institutions de la démocratie, découplés du libéralisme (en particulier de l'individualisme libéral fondé sur les droits). , à l'éthique [1] et aux pratiques confucéennes. Dans l'ensemble, dans sa phase de développement, la théorie politique confucéenne était avant tout un projet démocratique, même si la solidité de son caractère démocratique a parfois été remise en question, notamment dans le contexte sociétal du pluralisme.

Ce qui se distingue des développements les plus récents de la théorie politique confucéenne, souvent formulée en termes de *méritocratie politique* , est son profond scepticisme, voire son objection, à l'égard des idéaux démocratiques (tels que la souveraineté populaire et l'égalité politique) et des pratiques démocratiques (telles que les élections compétitives). basé sur « une personne, [2] une voix » et universelparticipation politique). Daniel Bell, ardent défenseur de la méritocratie politique, définit le terme comme « l'idée selon laquelle un système politique devrait viser à sélectionner et à promouvoir des dirigeants Le dotés de capacités et de vertus supérieures ». plus souvent, dans leurs efforts pour justifier leur position normative, les partisans de la méritocratie politique

normative, les partisans de la méritocratie politique confucéenne attirent l’attention sur divers problèmes sociaux et politiques des démocraties libérales occidentales – problèmes qui, selon eux, sont directement liés à la souveraineté populaire et à l’égalité politique.Certains soulignent même les récents succès économiques de la Chine ou de Singapour pour plaider en faveur de la méritocratie politique.Bell s'exprime le plus clairement à cet égard lorsqu'il affirme : « Le monde observe l'expérience de la Chine en matière de méritocratie. La Chine, contrairement à Singapour, peut « ébranler le monde ». Au début des années 1990, personne ne prévoyait que l’économie chinoise connaîtrait une croissance aussi rapide pour devenir la deuxième économie mondiale. Dans vingt ans, nous débattrons peut-être de la manière dont la méritocratie politique à la chinoise constitue un modèle alternatif – et peut-être – un défi à la démocratie à l'occidentale.»[4]

La justification de la méritocratie confucéenne en tant que théorie normative va encore plus loin que ces préoccupations pratiques.Bien que variés dans leurs propositions individuelles, les partisans de la méritocratie confucéenne partagent largement certaines hypothèses perfectionnistes : (1) l’éthique confucéenne est une sorte d’éthique perfectionniste qui suppose l’existence d’une vie objectivement bonne et vise donc la perfection morale du peuple ; (2) étant donné l’inséparabilité entre l’éthique confucéenne et la politique, le but suprême de la politique confucéenne réside dans la promotion d’une vie objectivement bonne (telle que stipulée dans l’éthique confucéenne) ainsi que dans la garantie des conditions socio-économiques permettant une telle vie ; et par conséquent (3) l’État dans un système politique confucéen

est moralement autorisé à promouvoir une conception particulière (confucéenne) de la bonne vie de manière non coercitive. Il y a ici deux arguments sous-jacents : premièrement, la démocratieest en grande partie utile sur le plan instrumental, voire totalement sans importance, tant que les objectifs perfectionnistes sont promus par l'État sans recours à la violence ou à la coercition illégitime. Deuxièmement, les principaux agents du perfectionnisme étatique sont des « dirigeants dotés de capacités et de vertus supérieures ».

Lorsqu'elle est philosophiquement justifiée en termes de perfectionnisme, la méritocratie confucéenne pose un formidable défi aux démocrates confucéens aux prises avec la citoyenneté démocratique et la participation au contexte sociétal confucéen.En termes simples, il est difficile pour les démocrates confucéens de nier les lourds éléments perfectionnistes du confucianisme primitif, dont eux-mêmes et les champions de la méritocratie confucéenne s'inspirent également.[5] et il leur est donc également difficile de rejeter la tentative de rajeunir et de mettre en œuvre le perfectionnisme confucéen et, par implication, la méritocratie confucéenne – ou, ensemble, le *perfectionnisme méritocratique confucéen* – dans les sociétés modernes d'Asie de l'Est avec une vision confucéenne.patrimoine. Il n'est donc pas surprenant que David Hall et Roger Ames, défenseurs de la démocratie confucéenne deweyenne, tolèrent, voire soutiennent activement, la méritocratie politique, malgré leur ferme engagement en faveur de la participation politique universelle.[6] Le dilemme pour eux et pour beaucoup d'autres démocrates « confucéens », dont moi-même, est donc le suivant : d'une part, les démocrates confucéens

sont également perfectionnistes tant qu'ils souhaitent faire des régimes politiques d'Asie de l'Est un régime confucéen (démocratique), *et* donc non neutre par rapport aux autres idées concurrentes de la bonne vie, y compris le libéralisme ; D' un autre côté, les démocrates confucéens considèrent la démocratie (ainsi que les idéaux et les valeurs qui en font partie intégrante, comme la souveraineté populaire et l'égalité politique) comme étant d'une valeur non instrumentale dans les circonstances modernes de la société.la diversité, valorisent le pluralisme et le désaccord moral, et rejettent (ou souhaitent rejeter) l'élitisme politique impliqué dans l'éthique confucianiste traditionnelle etphilosophie politique.[8] Nous pouvons appeler ce dilemme auquel sont confrontés les démocrates confucianistes le*dilemme du perfectionnisme* .

L'objectif de ce livre est double. Premièrement, il tente de soulager les démocrates confucéens du dilemme perfectionniste en défendant le *perfectionnisme démocratique confucéen* , un mode de perfectionnisme confucéen global qui non seulement peut s'adapter à la pluralité des valeurs dans la société civile, mais est également pleinement compatible avec les valeurs constitutives de la démocratie telles que la souveraineté populaire. , l'égalité politique et le droit à la participation politique. Après avoir défendu le perfectionnisme démocratique confucéen contre le récent défi du perfectionnisme méritocratique confucéen, il explore ensuite ce que j'appelle le *confucianisme de la raison publique* , un style particulier de perfectionnisme démocratique confucéen qui est, comme nous le verrons, l'option la plus attrayante dans les sociétés contemporaines d'Asie de l'Est qui sont historiquement et

(public) culturellementConfucianiste.

Difficultés du perfectionnisme méritocratique confucéen

L’un des problèmes majeurs des récentes propositions du perfectionnisme méritocratique confucéen est leur changement d’attitude à l’égard de la démocratie. Par exemple, tout en plaidant pour la promotion perfectionniste des valeurs confucianistes (telles que la piété filiale) et des politiques publiques axées sur la famille (telles que la propriété familiale de la propriété) dans les pays d'Asie de l'Est, Daniel Bell trouve « tentant de concevoir la possibilité de concilier l’accent confucéen sur le pouvoir des élites sages et vertueuses [requis en raison de la complexité même des affaires publiques] avec les valeurs démocratiques de participation populaire.la responsabilité, ettransparence."[10] La solution de Bell est connue pour créer une législature bicamérale, avec une chambre basse démocratiquement élue et une chambre haute « confucéenne » composée de représentants sélectionnés sur la base de concours dans les classiques confucéens, entre autres choses. Ce qui confère à cet arrangement une marque typiquement « confucéenne », c’est la formule constitutionnelle accordant aux majorités qualifiées de la chambre haute le droit de passer outre aux majorités de la chambre basse.[11] La proposition institutionnelle de Bell, qui résonne fortement avec le tricaméralisme du savant confucianiste chinois Jiang Qing (composé de la maison des savants confucéens, de la maison de la nation et de la maison du peuple),[12] a influencé de nombreux confucéens contemporains, bien que ces chercheurs – que je qualifie tout au long de ce livre de partisans de la méritocratie confucéenne ou simplement de méritocrates confucéens –

ne soient pas d'accord sur ce que devrait être la méthode appropriée de sélection non démocratique des membres de la chambre haute : tandis que Tongdong Bai et Ruiping Fan adopter le modèle d'examen de Bell,[13] Joseph Chan et Chenyang Li préfèrent la recommandation à l'examen.[14]

Il est important de savoir si les propositions institutionnelles des méritocrates confucéens sont politiquement plausibles dans les sociétés contemporaines d’Asie de l’Est, mais cette question pratique dépasse la portée de ce livre.Ma principale préoccupation ici concerne plutôt une difficulté théorique sous-jacente à de telles propositions, à savoir si ces chercheurs peuvent ou non avoir à la fois (des morceaux de) méritocratie et (des morceaux de) démocratie dans la ou les manières qu'ils proposent, qu'ils considèrent comme fondées sur des sources de légitimité complètement différentes, voire opposées, sans pour autant compromettre la cohérence interne de la théorie.Si nous préférons la « démocratie confucéenne » à la démocratie libérale uniquementen raison des biens substantiels, soi-disant confucianistes, qu'elle peut apporter,[15] En d’autres termes, si notre justification perfectionniste de la démocratie confucéenne est entièrement conséquentialiste, pourquoi nous soucions-nous des procédures démocratiques telles que les élections populaires fonctionnant sur le principe « une personne, une voix (OPOV) », même à la chambre basse ou au niveau local ? affaires publiques? Quelles bonnes conséquences (confucéennes) pouvons-nous raisonnablement attendre de tels mécanismes institutionnels démocratiques ?[16] Pourquoi ne pas simplement préconiser une monarchie confucéenne traditionnelle à un seul homme, fonctionnant sur l'idée

traditionnelle à un seul homme, fonctionnant sur l'idée

d'un gouvernement bienveillant (*renzheng*仁政) ou d'une royauté philosophique platonicienne, si ce qui compte, ce sont les bonnes conséquences *et* si les bonnes conséquences sont corrélées sans poser de questions. avec la compétence épistémique et la vertu morale des élites dirigeantes ?[17] Ou, si nous rejetons (pour l'essentiel) les idéaux démocratiques de souveraineté populaire, d'égalité politique et de droit à la participation politique dans notre compréhension méritocratique de la démocratie confucéenne, sur quelles bases normatives pouvons-nous justifier les pratiques démocratiques d'élection populaire et de participation politique ? et comment peuvent-ils être justifiés de manière à soutenir simultanément et de manière cohérente la valeur de la méritocratie, là encore comprise comme un gouvernement par l'élite, et les institutions politiques qui l'accompagnent ? De plus, si nous devons introduire des mécanismes démocratiques dans nos cadres institutionnels méritocratiques préférés afin de contrôler le mérite de la Chambre haute, pourquoi n'optons-nous pas simplement pour des mesures tout aussi ou moins démocratiques, comme un système judiciaire ou une bureaucratie non démocratiquement sélectionnés, comme contrepoids la force de nos dirigeants par ailleurs « bien informés et vertueux » ? Mais si les membres méritants de la Chambre haute doivent également être contrôlés par les citoyens ordinaires et tenus responsables devant eux, à quoi bon, en premier lieu, opposer la méritocratie à la démocratie ? Pourquoi ne pas plutôt reconceptualiser la représentation démocratique (par exemple, en mettant l'accent sur la dimension co-sujet de notre citoyenneté autant que sa dimension co-auteur) et/ou concevoir de nouveaux

mécanismes institutionnels de démocratie qui peuvent rendre les choses politiques plus efficaces ?des décisions épistémiquement supérieures et politiquement responsables ?[18] En bref, pourquoi devrions-nous nous soucier de la démocratie (même de la démocratie minimale schumpétérienne) si nous sommes fermement convaincus de la dévalorisation de la démocratie ?

Nous pouvons aborder la même question sous un angle connexe mais quelque peu différent.Les politologues travaillant dans le domaine de la transition et de la consolidation démocratiques se débattent depuis longtemps avec le problème de ce que Giovanni Sartori a appelé à juste titre « l'étirement conceptuel ».[19] Selon Sartori, un concept qualitatif (c'est-à-dire fondé sur des valeurs ou normatif) tel que la démocratie voyage et devrait voyager dans différents contextes culturels, et grâce à ce voyage conceptuel, nous pouvons avoir une catégorie intéressante d'analyse politique comparative. Le problème est que lorsque l'on voyage à travers les cultures, le concept en question est souvent étendu, ce qui constitue un obstacle majeur à une mesure fiable et à une comparaison rigoureuse.Cela ne veut pas dire que les voyages conceptuels présentent toujours un handicap dans la recherche en sciences sociales – bien au contraire, ils peuvent parfois contribuer à l'innovation conceptuelle. Par exemple, si nous comprenons la démocratie au minimum en termes d'élections compétitives périodiques, la prolifération de diverses formes conceptuelles de démocratie, ou « démocratie avec adjectifs », en est la conséquence la plus probable.En fait, la science politique contemporaine est saturée de formes conceptuelles alternatives telles que la « démocratie autoritaire », la «

démocratie néopatrimoniale », la « démocratie dominée par l'armée » et la « protodémocratie ». Le défi pour les politologues est donc de savoir comment parvenir à une innovation conceptuelle sans abandonner la précision du concept.

La « démocratie confucéenne » est un exemple puissant de voyage conceptuel et un cas intéressant de démocratie avec des adjectifs. Nous ne pouvons célébrer la démocratie confucéenne en tant que concept que si elle met en lumière une forme de démocratie, distincte non seulement des divers types de démocraties libérales, mais également des autres formes de démocraties non occidentales.Bien que confucianisteLa démocratie, par définition, ne doit pas nécessairement être calquée sur une démocratie libérale de style occidental, elle doit répondre à certaines exigences minimales pour être qualifiée de « démocratie ». Pour les politologues, ces minimums incluent, entre autres, des élections compétitives régulières tant pour la sélection des représentants politiques que pour la passation pacifique du pouvoir politique, ainsi qu'une société civile autonome qui peut offrir aux citoyens un espace de contestation publique..[21] Ce qu'il ne faut pas oublier ici, ce sont les éléments impliqués dans ces minimums institutionnels (et d'autres arrangements institutionnels supplémentaires) – à savoir les idéaux démocratiques fondamentaux de souveraineté populaire, d'égalité politique et de droit à la participation.[22]

En tant que sujet d'analyse politique comparée, la démocratie confucéenne peut être caractérisée par ses propres modes de système électoral, de mécanisme électoral, de société civile, d'autorité politique et de

électoral, de société civile, d'autorité politique et de relation entre l'État et la société civile, qualitativement (ou culturellement) différents de ceux que nous connaissons. familier dans les démocraties libérales occidentales.En outre, la manière dont les idéaux démocratiques de souveraineté populaire, d'égalité politique et de droit à la participation politique se manifestent dans la démocratie confucéenne peut également être distinguée de la manière dont ils sont compris et mis en pratique dans les démocraties libérales occidentales. Et bien sûr, la démocratie confucéenne peut avoir des institutions, pratiques et valeurs culturelles supplémentaires qui peuvent renforcer, compléter ou, si nécessaire, contraindre les institutions et pratiques démocratiques d'origine occidentale, à condition qu'elles ne portent pas atteinte aux idéaux ou principes démocratiques que les citoyens ont. constitutionnellement affirmé. En aucun cas, cependant, notre refus de modéliser aveuglément une démocratie libérale de type occidental et d'explorer à la place une démocratie confucéenne ne peut nous conduire à soutenir un régime politique qui exige de sérieux compromis sur les idéaux démocratiques eux-mêmes, qui donnent à la démocratie une valeur morale. Il ne s'agit donc pas tant d'un concept innovant de démocratie que d'une démocratie dont le concept a été élargi, un régime qui va au-delà non seulement de la démocratie libérale [23] mais de la démocratie dans son ensemble.

Il est vrai qu'il existe une différence significative entre la théorie politique normative, visant à une articulation philosophique du mode de démocratie normativement attractif, et la science politique empirique, dont le principal intérêt réside dans la production d'une catégorie fiable de [24] mesures et de mesures scientifiques.comparaison. Cela

dit, la leçon à tirer du problème de l'étirement conceptuel pour une théorie normative de la démocratie confucéenne est assez évidente : il est peu plausible d'adopter les institutions de la démocratie (principalement les élections), sans ses principes et valeurs sous-jacents, en dissociant arbitrairement le concept de démocratie. de ses postulats philosophiques connexes.[25] D'un point de vue philosophique cependant, la démocratie est une constellation de postulats interdépendants tels que la souveraineté populaire, l'égalité politique et le droit à la participation politique. Comme je l'ai dit plus tôt, quel type de constellation constitue la démocratie confucéenne et dans quelle mesure elle se distingue des autres démocraties sont des questions valables, tant sur le plan philosophique qu'empirique.Il semble arbitraire, par exemple, d'adopter des élections démocratiques fondées sur le principe de l'OPOV sans reconnaître le principe moral sous-jacent de l'égalité politique.[26] Et comme je le montre au chapitre 6 , lorsque nous acceptons la souveraineté populaire et l'égalité politique comme postulats connexes de la démocratie, il est difficile de ne pas reconnaître le droit à la participation politique comme un autre postulat de la démocratie, compte tenu de l'exigence morale de respecter la dignité et la dignité de chaque citoyen. ses intérêts matériels et moraux.

Cela étant dit, il existe apparemment trois manières de résoudre ces difficultés du perfectionnisme méritocratique confucéen. Une façon d'éviter l'accusation d'excès conceptuel est de renommer ce qui a été appelé démocratie confucéenne avec, par exemple, « aristocratie confucéenne » (Ruiping Fan), « constitutionnalisme confucéen » (Jiang Qing), « perfectionnisme confucéen »

(Joseph Chan), « Confou-Chine » (Tongdong Bai), ou simplement « méritocratie politique (confucéenne) » (Daniel Bell). Autrement dit, nous pouvons simplement déplacer notre attention conceptuelle de la démocratie confucéenne vers quelque chose d'autre contenant certaines composantes démocratiques. Toutefois, cette démarche ne supprime pas totalement les difficultés théoriques dont nous avons discuté jusqu'à présent. Nos questions précédentes – *pourquoi devrions-nous nous préoccuper de la démocratie si sa dévalorisation estsi évident et pratiquement insupportable ?* et *quelle est la base normative des élections compte tenu du rejet de l'égalité politique ?* – restent toujours sans réponse.

Une autre façon, plus plausible, d'éviter ce genre de difficultés théoriques est de qualifier le système politique dans lequel les institutions méritocratiques et démocratiques sont mélangées de « régime mixte » dans le sens que les théoriciens républicains occidentaux, notamment Aristote et Montesquieu, ont compris ce terme.[27] Cela soulève cependant une difficulté théorique différente. Dans la tradition républicaine, un régime mixte est recherché non seulement pour atteindre l'ordre et la stabilité politiques, mais, bien plus important encore, pour garantir la liberté politique et la liberté publique – d'où la fascination de Montesquieu pour la constitution anglaise. Ironiquement, le meilleur exemple moderne de régime mixte se trouve aux États-Unis d'Amérique, la cible la plus fréquente des critiques de la part des méritocrates confucéens comme l'incarnation de toutes les choses négatives que représente la démocratie libérale. Daniel Deudney a qualifié le système constitutionnel américain (c'est-à-dire le système de Philadelphie) de « négarchie »,

un régime mixte qui résiste structurellement à la fois à la tyrannie d'un seul homme et à la tyrannie de la majorité, créant ainsi un espace de liberté politique et de liberté publique. Deudney montre non seulement qu'un régime mixte, dont l'opposé est le despotisme, vise un ensemble particulier de biens politiques, tous tournant autour de la liberté politique, que la plupart des méritocrates confucéens rejettent catégoriquement (en les associant au libéralisme) ou simplement contournent, mais aussi qu'il n'y a pas de tension inhérente entre un régime mixte et une démocratie (constitutionnelle) avec tous ses postulats conceptuels.[29] Il s'agit essentiellement d'une question de conception institutionnelle.

Même s'il n'y a aucune raison prima facie pour qu'un régime mixte confucéen doive être calqué sur le régime mixte romain-républicain ou américain-démocrate, nous ne pouvons pas ignorer l'objectif politique primordial de l'instauration d'un régime mixte et le fonctionnement cohérent de ce régime.mécanisme servant à cet effet.Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons rationaliser un mélange indiscipliné (philosophiquement et politiquement) d'un peu d'aristocratie et d'un peu de démocratie au nom d'un régime mixte, tel que l'entend la théorie politique, sans exposer le but suprême du régime et expliquer comment le régime renforce de manière cohérente son objectif constitutionnel, en particulier lorsque nous rejetons ou n'adoptons que de manière sélective les principes démocratiques de souveraineté populaire, d'égalité politique et de droit à la participation politique. Dans l'état actuel des choses, les propositions en faveur d'un « régime mixte confucéen », singulièrement concentrées sur la tyrannie du plus grand nombre et qui l'identifient à tort

comme le résultat naturel de la souveraineté populaire, n’articulent pas clairement quels biens moraux et politiques le régime défend et comment garde les gardiens. Ils n’offrent ni preuve empirique convaincante à démontrer, ni raison philosophique convaincante pour expliquer pourquoi la méritocratie politique, telle qu’ils définissent le terme, est normativement supérieure à la démocratie représentative,[30] qui n’est qu’un autre bon exemple de régime mixte.

Enfin, on peut éviter les difficultés théoriques du perfectionnisme méritocratique confucéen en adoptant la démocratie en grande partie pour des raisons instrumentales, et c’est la stratégie employée par de nombreux perfectionnistes libéraux.Steven Wall, pour sa part, défend l’idée selon laquelle le perfectionnisme est une sorte de conséquentialisme avec sa notion de *monisme instrumentaliste complexe* pour justifier l’autorité politique et la légitimité des procédures politiques. Dans sa critique de la vision dualiste de Thomas Christiano sur l'autorité démocratique justifiée,[31] Wall expose le monisme instrumentaliste, selon lequel la légitimité des procédures politiques (démocratiques ou autres) est évaluée uniquement en fonction de leurs résultats.[32] Dans son argumentationWall distingue le monisme instrumentaliste complexe, son point de vue préféré, du monisme instrumentaliste simple. La particularité du monisme instrumentaliste complexe est qu’il se concentre non seulement sur les « tâches du gouvernement », les problèmes que les citoyens ont besoin que le gouvernement résolve, mais aussi sur les « effets du gouvernement », c’est-à-dire sur l’ensemble des conséquences du gouvernement.[33] En termes simples, le

conséquences du gouvernement. » En termes simples, le

monisme instrumentaliste complexe promeut les bonnes tâches du gouvernement, la cible directe de son conséquentialisme, ainsi que les bons effets du gouvernement sans développer de contradiction interne. De ce point de vue, les valeurs démocratiques, telles que l'égalité publique, la citoyenneté commune et la participation politique, ne relèvent pas tant des tâches du gouvernement que des effets de celui-ci. Wall affirme que « la vision complexe… rejette l'affirmation selon laquelle les procédures démocratiques sont intrinsèquement justes. Autrement dit, il rejette l'affirmation selon laquelle la méthode par laquelle les décisions politiques sont prises devrait être intrinsèquement juste, quelle que soit sa contribution à de bons résultats. »[34]

Le point de vue de Wall a une forte résonance avec le perfectionnisme modéré de Joseph Chan, dont s'inspirent plusieurs méritocrates confucéens.[35] Puisque j'examine minutieusement dans le chapitre 1 si la justification instrumentale de la démocratie par Chan (et sa notion de perfectionnisme modéré) offre une justification philosophiquement solide au perfectionnisme méritocratique confucéen dans l'Asie de l'Est contemporaine, soulignons ici seulement deux difficultés, celles qui, à mon avis, posent un défi général, plus critique pour les perfectionnistes méritocratiques confucéens que pour les perfectionnistes libéraux. La première difficulté vient de l'élitisme que les perfectionnistes méritocratiques confucéens ont tendance à cautionner, mais auquel les perfectionnistes libéraux s'opposent explicitement.[36] Comme indiqué, les perfectionnistes méritocratiques confucéens ont tendance à lier trop étroitement leur

confucéens ont tendance à lier trop étroitement leur perfectionnisme à l’élitisme politique en intégrant les institutions méritocratiques dans leur vision normative globale, comme la Chambre haute sélectionnée de manière non démocratique, justifiée indépendamment des idéaux démocratiques fondamentaux. Une fois intégré dans une théorie perfectionniste, l’élitisme, agissant par le biais du pouvoir coercitif de l’État, corrode lentement de l’intérieur la force normative des institutions et des pratiques démocratiques qui ne sont justifiées qu’instrumentalement, puis transforme le régime ostensiblement démocratique en quelque chose de qualitativement différent. Ce type de corrosion normative neCela se produit nécessairement dans le perfectionnisme libéral (bien que cela soit possible) car valoriser la démocratie pour des raisons instrumentales ne revient pas directement à la prendre à la légère, ni à nécessiter la recherche d’un régime alternatif non démocratique ou partiellement démocratique. Bref, alors *pourquoi la démocratie ?* La question ne se pose pas forcément pour les perfectionnistes libéraux, elle traque constamment les perfectionnistes méritocratiques confucéens en raison de leur élitisme politique.

La deuxième difficulté de l'adaptation instrumentale de la démocratie par les méritocrates confucéens est liée à ce que Jeremy Waldron appelle *les circonstances de la politique (moderne)* , qui sont marquéespar le pluralisme des valeurs et le désaccord moral, et qui caractérisent de plus en plus les sociétés d'Asie de l'Est. L’essentiel de cette difficulté réside dans la manière dont le perfectionnisme confucéen, en tant que doctrine morale globale (à la Rawls), peut accepter la pluralité des valeurs dans la société civile et le désaccord moral qui en résulte lorsqu’il s’appuie sur une

méritocratie politique non démocratique.Une fois de plus,

les perfectionnistes libéraux sont moins vulnérables à cette difficulté, voire complètement isolés, d'abord en raison de leur rejet catégorique de toute forme d'élitisme, ensuite en raison de leur valorisation perfectionniste de l'autonomie personnelle et enfin en raison de leur vision globale de l'autonomie personnelle. leur engagement en faveur du libéralisme, qui œuvrent *ensemble* favorablement pour faire place et soutenir le pluralisme.[37] Étant donné le caractère coercitif du pouvoir politique et du droit, comment le perfectionnisme confucéen, fonctionnant sur la méritocratie non démocratique, peut-il efficacement s'adapter et éviter la suppression injuste des divers intérêts moraux des citoyens ?Dans le contexte du pluralisme, sur quelle base pouvons-nous déterminer le *mérite* des membres de la chambre haute méritocratique ou de « l'académie constitutionnelle », la plus haute autorité constitutionnelle du régime confucianiste putatif, sans être mêlés à une controverse morale et à une contestation politique ?[38] Si le mérite en question repose uniquement sur le confucianisme (complet) ou, plus problématiquement, s'il correspond à ce que les élites (confucéennes) déclarent, comment pouvons-nous promouvoir le bien-être moral différencié des citoyensdans une société pluraliste ?[39]

Les difficultés théoriques auxquelles le perfectionnisme méritocratique confucéen est chroniquement exposé et les réponses insatisfaisantes qui y sont apportées font naître le besoin d'une théorie politique normative alternative qui soit à la foisConfucianiste perfectionniste et résolument démocratique, ainsi que plus sensible au fait du pluralisme. Je présente le perfectionnisme démocratique

pluralisme. Je présente le perfectionnisme démocratique confucéen comme une alternative et j'articule le confucianisme de la raison publique comme la version la plus attrayante du perfectionnisme démocratique confucéen praticable dans l'Asie de l'Est contemporaine..

Perfectionnisme démocratique confucéen

Deux conditions

En tant que forme de perfectionnisme confucéen, le perfectionnisme démocratique confucéen embrasse l'élément perfectionniste du perfectionnisme méritocratique confucéen, mais en tant que perfectionnisme démocratique, il s'oppose à l'aspect élitiste du perfectionnisme méritocratique confucéen en y intégrant les valeurs démocratiques fondamentales de souveraineté populaire, d'égalité politique et d'égalité politique. le droit à la participation politique, façonnant ainsi le perfectionnisme confucéen d'une manière compatible avec la pluralité des valeurs.

Premièrement, à l'instar du perfectionnisme méritocratique confucéen, le perfectionnisme démocratique confucéen repose sur la conviction que dans une société moderne d'Asie de l'Est, historiquement confucéenne, l'État est autorisé à promouvoir publiquement un mode de vie (caractéristiquement) confucéen, au cœur duquel se trouve un constellation de valeurs telles que, sans toutefois s'y limiter, la piété filiale, la propriété rituelle, le respect des aînés, le culte des ancêtres, l'harmonie au sein de la famille (élargie) et l'harmonie sociale. Plus spécifiquement, l'État peut mettre en œuvre des politiques publiques visant à promouvoir les

valeurs confucianistes, comme un taux d'imposition réduit pour les « fils et filles filiaux » qui vivent avec et/ou soutiennent économiquement leurs parents âgés, ou adopter des lois qui, par exemple, interdisent de déposer une plainte au pénal. porter plainte contre les membres de sa famille et renforcer les sanctions pour les crimes commis contre les membres de la famille.[40] En outre, les citoyens (en particulier les jeunes citoyens) sont encouragés, au moins dans les écoles publiques, à cultiver les valeurs confucéennes mentionnées précédemment comme *vertus civiques* , ainsi que d'autres vertus civiques typiques telles que le patriotisme, le civisme, la tolérance et la réciprocité.

Cependant, contrairement au perfectionnisme méritocratique confucéen (du moins ses variantes les plus courantes), le perfectionnisme démocratique confucéen ne soutient pas une congruence parfaite ou moniste entre l'éthique confucéenne et la politique confucéenne ni ne vise la perfection morale du peuple. Sa dimension perfectionniste est beaucoup plus modérée, dans le sens où elle permet l'engagement non neutre de l'État envers une constellation de valeurs confucéennes que les citoyens d'Asie de l'Est partagent et pratiquent encore largement en dépit de leurs diverses valeurs morales privées et/ou croyances religieuses. Ici, deux conditions méritent une attention particulière, conditions qui se combinent pour contribuer à la modération du perfectionnisme confucéen. Premièrement, les valeurs à promouvoir publiquement sont celles affirmées dans la tradition confucéenne comme étant *confucéennes* (avec toutes ses variations intraculturelles), que ce soit sur le plan culturel ou philosophique, et continuent d'être pratiquées par les

citoyens d'Asie de l'Est qui par ailleurs souscrivent à

diverses doctrines globales en tant qu'individus. même si la pratique réelle de ces valeurs a pu changer de façon assez radicale à l’époque moderne. En d’autres termes, ces valeurs promues publiquement doivent avoir un lien historique significatif avec le confucianisme traditionnel, mais ne doivent pas nécessairement se manifester dans le contexte moderne comme elles le faisaient traditionnellement là où le confucianisme entretenait une orthodoxie morale, religieuse et politique, comme ce que John Rawls appelle un ((pleinement) une doctrine globale. Appelons cela la *condition de continuité* .

Deuxièmement, ces valeurs confucéennes ne font pas simplement référence à des valeurs discrètes ou à certains « éléments » de valeurs sans liens culturels ou philosophiques entre eux. Ils existent comme une constellation de valeurs étroitement liées qui, ensemble, expriment leur intelligibilité culturelle. Supposons que l’État confucéen promeuve la piété filiale (*xiao*孝) comme valeur publique. Compte tenu de l’inextricable imbrication culturelle et philosophique entre la piété filiale et d’autres valeurs confucéennes telles que le respect des aînés, l’amour fraternel, la propriété rituelle, le culte des ancêtres et l’harmonie au sein de la famille, il est non seulement difficile en pratique, mais également déraisonnable, de permettre à l’État de promouvoir cette pratique. valeur seule, mais pas d'autres valeurs associées, comme si elles pouvaient être facilement séparées les unes des autres. Par exemple, si le putatifL'État confucéen ne s'intéresse plus publiquement au culte des ancêtres et le dissocie par la loi de la piété filiale et de l'harmonie au sein de la famille, valeurs auxquelles il est traditionnellement affilié,

ce qui implique que les significations publiques

correspondantes de la piété filiale et de l'harmonie au sein de la famille ont également sensiblement modifié. De même, si la piété filiale n'est plus pratiquée d'une manière rituellement appropriée, aussi socialement contestable que puisse être le sens de la pertinence dans la société moderne, il serait extrêmement difficile de l'appeler xiao comme *la* tradition culturelle confucéenne l'a compris. La valeur ou la vertu en question peut être appelée piété filiale mais il est évident que la piété filiale en soi n'est pas un atout exclusivement confucianiste. La crédibilité confucianiste de cette valeur peut raisonnablement être mise en doute à moins qu'il ne soit démontré qu'elle est une partie indissociable d'une constellation de valeurs ou de vertus intimement liées qui est intelligiblement confucianiste dans son ensemble. Appelons cela *la condition d'intelligibilité* du perfectionnisme démocratique confucéen .

Bien que chacune de ces conditions témoigne d'une dimension différente du perfectionnisme démocratique confucéen (c'est-à-dire la pertinence sociale contemporaine et la cohérence interne), elles sont intimement liées et font ensemble du perfectionnisme démocratique confucéen un perfectionnisme modéré. En bref, ils permettent au perfectionnisme démocratique confucéen d'être compatible avec la pluralité des valeurs, sans abandonner le caractère moral global du confucianisme en tant que mode de vie.En d'autres termes, ces deux conditions se combinent pour faire du perfectionnisme démocratique confucéen une doctrine philosophique globale qui ne l'est que *partiellement* [41]. Comme nous le verrons bientôt, l'intégralité partielle du

perfectionnisme démocratique confucéen est encore

renforcée par sa dimension démocratique, qui exige moralement que le confucianisme global s'adapte aux principes démocratiques et constitutionnels (tels que l'égalité des sexes) et aux institutions, en particulier celles qui sous-tendent les droits démocratiques.

Jusqu'à présent, nous avons examiné comment le perfectionnisme démocratique confucéen s'inspire du perfectionnisme méritocratique confucéen mais s'en distingue. Ce qui distingue de manière plus décisive le perfectionnisme démocratique confucéen du perfectionnisme méritocratique confucéen, c'est son rejet pur et simple de l'élitisme politique ; son adhésion aux principes démocratiques de souveraineté populaire, d'égalité politique et de droit à la participation politique comme ayant une valeur non instrumentale ; et sa dépendance institutionnelle vis-à-vis de la démocratieconstitutionnalisme. En termes simples, le perfectionnisme démocratique confucéen stipule que le perfectionnisme confucéen qui remplit à la fois la condition de continuité et la condition d'intelligibilité doit être mis en œuvre uniquement par un État démocratique. Alors, qu'est-ce que *le perfectionnisme démocratique* , dont le perfectionnisme démocratique confucéen est un sous-ensemble culturellement spécialisé ?

Perfectionnisme démocratique

Le perfectionnisme démocratique est l'un des concepts (et théories) les plus sous-développés de la théorie politique contemporaine. Dans un certain sens, le manque d'intérêt philosophique pour ce concept est surprenant, car de nombreux théoriciens politiques démocratiques qui

s'opposent à la neutralité de l'État ou se méfient d'un pluralisme déraisonnable soutiennent l'engagement non neutre de l'État (démocratique) envers certains biens ou objectifs démocratiques (le plus important, la citoyenneté démocratique).) et les biens « secondaires » qui contribueraient à la promotion des biens démocratiques.Par exemple, Benjamin Barber affirme que

> [P]insister sur [le bien démocratique de] l'inclusion des formes démocratiques de communauté revient, ironiquement, à définir la société civile de manière non inclusive ! Toutes les communautés ne satisfont pas à la norme. … Les partisans d'une société civile démocratique forte reconnaissent qu'ils sont loin d'être neutres : leur conception de la société civile est un sous-ensemble plutôt restreint de toutes les formes d'association possibles, et ils la limitent à des formes qui sont au moins nominalement ou potentiellement [42] démocratiques. et ouvert.

Ce point de vue présenté par Barber est largement partagé par les libéraux et les démocrates civiques qui, de manière plus révélatrice, contestent la décision majoritaire du litige *Wisconsin c. Yoder* en 1972, dans laquelle le tribunal a confirmé le droit des parents Amish au libre exercice religieux sur la citoyenneté démocratique commune, y compris leur droit de ne pas envoyer leurs adolescents à l'école publique où ils pourraient être « contaminés » par les valeurs libérales laïques de la société américaine [43] dominante.

En outre, même si Amy Gutmann a été la première théoricienne politique à introduire le terme «

perfectionnisme démocratique » dans la théorie

démocratique,elle n'a montré aucun intérêt pour le développement philosophique de sa théorie politique, la souhaitant principalement comme un concept pratique permettant de composer avec le subventionnement non neutre de la culture par l'État démocratique. Le but de Gutmann avec ce concept était de justifier la valeur instrumentale des subventions publiques à la culture pour la citoyenneté démocratique et le bien-être public. Pour elle, « *le* perfectionnisme démocratique *sanctionne les subventions publiques à la culture seulement si* elles sont publiquement approuvées, et alors seulement si elles satisfont aux normes de non-répression et de non-discrimination ».[45] Parmi les perfectionnistes libéraux, George Sher présente explicitement sa position normative en termes de perfectionnisme démocratique, mais il n'articule pas le concept, laissant inexpliqué à la fois sa compréhension de la démocratie et sa valeur instrumentale ou non instrumentale.[46]

Dans ce livre, je comprends la démocratie comme *l'autonomie collective de citoyens libres et égaux* et le perfectionnisme démocratique comme une théorie politique normative qui justifie *la promotion publique de valeurs culturelles particulières au service de la citoyenneté démocratique sous les contraintes normatives des principes démocratiques fondamentaux* .[47] Le perfectionnisme démocratique confucéen fait référence à un type particulier de perfectionnisme démocratique, axé sur une constellation de valeurs culturelles confucéennes et visant la citoyenneté démocratique confucéenne. Sur le plan institutionnel, elle repose en grande partie sur le constitutionnalisme démocratique. Niché dans des

constitutionnalisme démocratique. Niché dans des

institutions constitutionnelles démocratiques mais attaché à un mode de vie confucéen (moderne), le perfectionnisme démocratique confucéen considère donc la citoyenneté démocratique confucéenne non pas tant comme un objectif constitutionnel statique ou une norme philosophique mais comme le produit juridique et politique de négociations culturelles dialectiques incessantes entre Valeurs culturelles confucéennes et principes démocratiques et constitutionnels tels que la dignité individuelle et l'égalité des sexes.

Ainsi compris, ma compréhension du perfectionnisme démocratique est bien plus vaste que celle de Gutmann. La vision libérale globale de GutmannLa théorie démocratique rend son idée du perfectionnisme démocratique singulièrement centrée sur les atouts culturels propices au bien de la citoyenneté démocratique. Pour Gutmann, la citoyenneté démocratique est une citoyenneté démocratique libérale et les biens culturels qui méritent une protection perfectionniste n’ont pas d’impact politique sur le caractère public libéral de la citoyenneté.Leur valeur est principalement due à leur contribution accessoire à la citoyenneté démocratique libérale. Cependant, dans mon idée du perfectionnisme démocratique, les valeurs culturelles ne sont pas simplement comprises comme des biens culturels qui nécessitent la protection de l’État, mais comme des biens ou des fins qui peuvent remodeler le caractère global de la citoyenneté démocratique elle-même et avec lesquels les valeurs et les droits démocratiques ostensiblement « libéraux » doivent être intégrés. être négocié. En bref, selon ma compréhension du perfectionnisme

démocratique, il existe une congruence indirecte entre les

valeurs culturelles, cible de la promotion perfectionniste, et la citoyenneté démocratique, objectif suprême du constitutionnalisme démocratique..

Raison publique Confucianisme

Alors que le perfectionnisme démocratique confucéen est un type particulier de perfectionnisme démocratique, le confucianisme de la raison publique est un mode spécifique de perfectionnisme démocratique confucéen qui articule le mieux la relation complexe entre les valeurs culturelles confucéennes et la citoyenneté démocratique confucéenne sous les contraintes institutionnelles du constitutionnalisme démocratique et dans les paramètres normatifs du principes démocratiques. Il fournit également une théorie démocratique solide du perfectionnisme démocratique confucéen qui est socialement réalisable dans le contexte sociétal de plus en plus pluraliste et multiculturel de l’Asie de l’Est contemporaine. En tant que théorie politique, ce qui distingue le confucianisme de la raison publique est qu'il sert d'intermédiaire entre la raison publique, communément affiliée à la neutralité libérale, et le perfectionnisme, qui approuve la promotion ou l'interdiction non neutre par l'État de biens ou de valeurs particuliers. Vu sous cet angle, le confucianisme de la raison publique est un sous-ensemble important de ce que l’on peut appeler *le perfectionnisme de la raison publique* .

Le perfectionnisme de la raison publique est une position normative qui stipule que (1) la raison publique, comprise comme la raison des citoyens démocratiques, n'est pas indépendante mais est profondément influencée par la

doctrine morale ou religieuse globale la plus dominante de la culture de fond de la société civile, qui définit généralement, mais pas complètement, le caractère public du régime politique ; et (2) l'État, contrôlé démocratiquement par ses citoyens, devrait fonctionner sur la base de la raison publique, ce qui non seulement confère à la citoyenneté un caractère public distinctif (libéral, musulman ou confucéen), mais incite également le pluralisme social à être raisonnable à la lumière de l'ensemble de la société. publiqueobjectif de la citoyenneté démocratique. Bien qu'applicable universellement en tant que théorie normative, le perfectionnisme de la raison publique revêt une importance particulière dans les sociétés non occidentales et culturellement non libérales, où un système culturel ou religieux particulier a longtemps bénéficié d'une hégémonie sociale, culturelle et politique importante jusqu'à « l'impact occidental » à la fin de cette période. XIXe et début XXe siècles, et reste toujours influent, en particulier dans les formes de mœurs, d'habitudes et de sentiments moraux, même s'il est parfois massivement modifié par les valeurs libérales. Ce qui rend néanmoins le perfectionnisme de la raison publique (qui peut potentiellement être non libéral) solidement démocratique, c'est que le contenu de la raison publique, lié à une doctrine globale particulière à laquelle les citoyens souscrivent partiellement, est ouvert à une contestation démocratique à la fois dans les forums publics formels et dans la société civile..

Ce lien inhabituel entre la raison publique et le perfectionnisme global (c'est-à-dire un perfectionnisme fondé sur une doctrine globale particulière) présente deux avantages démocratiques importants. Premièrement, en

reliant le perfectionnisme global à la raison publique, la question politique par excellence de savoir si l'autorité politique de notre système politique par ailleurs perfectionniste est démocratique ou non démocratique est fermement réglée. Une comparaison pourrait être utile ici.La conception service de l'autorité de Joseph Raz est centrée sur ce qu'il appelle la thèse de la justification normale (NJT), qui fait dériver le droit de commander d'une raison pratique pour une meilleure conformité.[48] Les libéraux politiques trouvent le raisonnement politique impliqué dans le NJT profondément antilibéral parce qu'il viole l'autonomie personnelle, malgré l'engagement déclaré de Raz envers cette valeur libérale.[49] D'un point de vue démocratique, cependant, le problème de la conception de l'autorité par le service qui sous-tend le NJT réside dans le fait qu'elle n'exige pas nécessairement que l'autorité politique soit démocratique, ce qui la rend vulnérable auxaccusation de paternalisme (antidémocratique).[50] Autrement dit, dans le perfectionnisme libéral de Raz, le fait que l'autorité politique perfectionniste en question soit ou non formée par l'autodétermination collective des citoyens est une question de contingence politique. Le perfectionnisme de la raison publique comble ce déficit démocratique dans les théories dominantes du perfectionnisme (libéral) en faisant de la raison partagée des citoyens démocratiques la source unique de l'autorité politique, sans pour autant l'utiliser uniquement au service d'une justice procédurale (neutraliste) et d'une justification publique. Inextricablement lié à une doctrine globale, le perfectionnisme de la raison publique refuse la séparation normative entre le droit et le bien, caractéristique de la [52]

raison publique.libéralisme.

Le deuxième avantage démocratique du perfectionnisme de la raison publique est qu'il prend au sérieux le caractère coercitif du pouvoir politique. Certains théoriciens politiques ont tendance à croire que la coercition politique est diamétralement opposée à la liberté et aux droits individuels ou, dans le cas des théoriciens politiques confucéens, à un gouvernement bienveillant. Mais c'est un grave malentendu. Lorsque l'État adopte des lois et met en œuvre des politiques publiques, les citoyens sont tenus de les respecter et le non-respect de ces lois engage leur responsabilité juridique. Le pouvoir politique est coercitif précisément dans ce sens. Bien que le pouvoir politique soit par nature coercitif, la coercition peut être légitime ou illégitime (ou plus ou moins légitime ou illégitime) selon qui l'exerce et dans quel but elle est exercée.[53] En outre, la coercitionpeut être plus ou moins agréable à ceux pour qui il est exercé, selon la manière dont il est exercé. Le problème avec la conception de l'autorité du service razien est qu'elle ne prend pas pleinement en compte la nature fondamentalement coercitive de l'autorité politique. Il fournit des explications puissantes sur le but de l'autorité politique et le mode de son exercice, en mettant l'accent sur la raison pratique et les fins perfectionnistes, mais il ne précise pas qui devrait avoir le pouvoir politique – les citoyens, l'élite, la loi ou l'État ? – et comment le pouvoir devrait-il être distribué et/ou organisé – un/monarchie,[54] quelques-uns/aristocratie, ou plusieurs/démocratie ? Mais si l'on reconnaît que le pouvoir politique est coercitif et que les intérêts moraux des peuples modernes sont divers et parfois incommensurables, ces questions politiques fondamentales ne peuvent pas être simplement écartées, comme si seule la bonne raison pratique

comptait, indépendamment de qui détient le pouvoir politique et de la manière dont il est exercé. organisé. En faisant partie intégrante de la raison publique, le perfectionnisme de la raison publique stipule qu'étant donné sa nature coercitive, le pouvoir politique n'est légitime et faisant autorité que s'il est exercé par tous les citoyens, ses co-sujets, soit directement, soit, de préférence dans notre société moderne, par moyens de représentation électorale.

Le confucianisme de la raison publique est un mode particulier de perfectionnisme de la raison publique, spécifiquement adapté aux sociétés contemporaines d'Asie de l'Est dans lesquelles le confucianisme a historiquement prévalu mais reste aujourd'hui largement sous forme de mœurs, d'habitudes, de sentiments moraux et de rituels, avec lesquelsles gens d'aujourd'hui sont encore profondément saturés.[55] En termes de contenu, ce sont ces mœurs, habitudes, sentiments moraux et rituels typiquement confucianistes qui distinguent le confucianisme de la raison publique des autres formes de perfectionnisme de la raison publique, y compris le libéralisme de la raison publique (ou libéralisme politique), car ils sont les sources de la raison publique. un mode de raisonnement public non rationaliste qui définit le raisonnement public confucéen. Cependant, en tant que théorie politique, le confucianisme de la raison publique est marqué par toutes les caractéristiques centrales du perfectionnisme de la raison publique évoquées jusqu'à présent. Je construis les grandes lignes théoriques du confucianisme de la raison publique dans le chapitre 2 et propose sa substance philosophique détaillée avec une explication sur la manière dont il peut fonctionner dans la

pratique dans les chapitres suivants. Permettez-moi ici de présenter brièvement quelques prémisses fondamentales du confucianisme de la raison publique, à la fois normatives et sociologiques.

Premièrement, en tant qu'espèce de perfectionnisme démocratique confucéen, le confucianisme de la raison publique repose sur deux prémisses normatives : (1) il existe un mode de vie confucéen précieux qui est distinct (sinon totalement opposé) d'un mode de vie libéral et (2) il est permis à un État, démocratiquement contrôlé par ses citoyens, de promouvoir ou de décourager certaines activités, idées ou modes de vie, sur la base d'une constellation de valeurs confucianistes telles que, mais sans s'y limiter, la piété filiale, respect des aînés, culte des ancêtres, convenance rituelle, harmonie au sein de la famille et harmonie sociale. Ces prémisses normatives sont liées de manière interne aux deux conditions directrices du perfectionnisme démocratique confucéen : la condition de continuité et la condition d'intelligibilité. À la base de ces prémisses se trouve la conviction normative selon laquelle la démocratisation de pays d'Asie de l'Est comme la Corée du Sud et Taiwan (et une forte exigence morale de démocratisation de la Chine) n'équivaut pas à une démocratisation libérale occidentale, car la démocratie dans ces pays d'héritage confucianiste peut être réalisée différemment. que dans les sociétés libérales occidentales, à travers des interactions dialectiques entre les valeurs confucéennes et les droits et institutions démocratiques et constitutionnels, et dans le but d'une citoyenneté démocratique confucéenne.

Alors que les prémisses normatives du confucianisme de la

raison publique parlent de la dimension motivationnelle de

la théorie, les trois prémisses sociologiques suivantes du confucianisme de la raison publique inspirent la théorie philosophique de la raison publique.substances, ce qui en fait un type unique de perfectionnisme de la raison publique : (1) une monarchie d'un seul homme qui a soutenu l'institution politique du confucianisme traditionnel est complètement obsolète dans l'Asie de l'Est contemporaine (le principe républicain) ; (2) avec l'avènement de l'ère républicaine, le ritualisme politique traditionnel du confucianisme, qui divisait les gens en différentes classes sociales et prescrivait un ensemble de conduite sociale appropriée pour chaque classe, est devenu également obsolète, rendant chacun aussi égal que les citoyens (l'égalité politique prémisse); (3) avec l'effondrement de la monarchie confucéenne traditionnelle et, partant, du paradigme du roi sage, il n'existe plus de fondement politique *confucéen* sur lequel les dirigeants politiques, quels que soient leurs choix, puissent justifier le système de valeurs moniste et l'ordre lexical des valeurs, qui permettent ensuite aux gens de souscrire à une gamme diversifiée de valeurs(le principe du pluralisme des valeurs).

Raison publique Les prémisses normatives et sociologiques du confucianisme se combinent pour établir plusieurs propositions clés, mais du point de vue philosophique, la plus importante est ce que j'appelle *la proposition d'égalité publique* , qui consiste en trois postulats intimement liés : la souveraineté populaire, l'égalité politique et le droit à l'égalité. participation politique. Ensemble, ils distinguent le confucianisme de la raison publique non seulement du confucianisme

traditionnel, auquel ces valeurs sont étrangères, mais aussi

du perfectionnisme méritocratique confucéen. La proposition d'égalité publique comporte une série de stipulations : (a) chaque être humain a une dignité morale ; (b) tout être humain a des intérêts à la fois matériels et moraux et la meilleure manière de respecter sa dignité morale est de protéger ses intérêts matériels et moraux fondamentaux ; (c) les intérêts (en particulier les intérêts moraux) sont pluriels et la pluralité des intérêts donne lieu à des désaccords moraux ; (d) chaque citoyen a des intérêts moraux (et matériels) et l'idéal fondamental de la dignité humaine exige que l'État protège les divers intérêts moraux de ses citoyens ; (e) les intérêts moraux (et matériels) de chaque citoyen méritent une protection publique égale ; (f) l'État qui peut résoudre les désaccords moraux avec autorité et élaborer des lois et des politiques sans violer les intérêts moraux et matériels (fondamentaux) des citoyens est un État qui est démocratiquement contrôlé par les citoyens eux-mêmes ; et enfin (g) les citoyens peuvent contrôler l'État démocratiquement et exprimer publiquement leurs intérêts moraux et matériels sans crainte, seulement s'ils ont le droit de participer politiquement. Que ces stipulations qui sous-tendent les trois postulats de la proposition d'égalité publique puissent ou non être justifiées du point de vue du confucianisme est peut-être le défi le plus redoutable dans la construction philosophique de la raison publique du confucianisme. J'aborde cette question au chapitre 6 .

L'importance de la proposition d'égalité publique ne réside pas uniquement dans ses implications philosophiques innovantes. Dans un sens, ses implications culturelles et

politiques vont plus loin car elle apporte une forte

correction morale à la discrimination sexuelle et à l'inégalité entre les sexes confucéennes traditionnelles, parmi les plus grands obstacles à la modernisation du confucianisme. En réinventant le confucianisme traditionnel en confucianisme moderne, les théoriciens politiques ont tendance à trop se concentrer sur les potentiels philosophiques du confucianisme classique qui le rendraient sûr dans le monde moderne, même lorsqu'ils considèrent la valeur morale et l'utilité politique des rituels (li禮), mais *paient* étonnamment peu d'attention à la manière dont le confucianisme s'est réellement manifesté historiquement en Asie de l'Est, en particulier en opprimant gravement les femmes, en institutionnalisant, entre autres choses, la structure familiale fortement patriarcale, patrilinéaire et androcentrique,[57] et comment certaines reliques de cette oppression et de cette discrimination subsistent encore dans les lois et les pratiques sociales des sociétés contemporaines d'Asie de l'Est.[58]

En intégrant l'égalité publique, le confucianisme de la raison publique rectifie activement les éléments discriminatoires entre les sexes du confucianisme traditionnel et défend l'égalité publique entre les hommes et les femmes comme l'un des principes démocratiques et constitutionnels fondamentaux avec lesquels les valeurs confucianistes, méritant une protection et une promotion perfectionnistes, devraient être négociées. Le produit de processus aussi complexes de négociations juridiques, politiques et civiques peut ressembler au libéralisme parce qu'il est imbriqué dans le discours sur les droits et d'autres valeurs constitutionnelles modernes, mais le mode de

raisonnement public qui permet la réinvention

constitutionnelle moderne du confucianisme est typiquement confucéen. – d’où le raisonnement public confucéen. Par exemple, le confucianisme de la raison publique stipule que le meilleur moyen d’atteindre l’égalité publique entre les hommes et les femmes n’est pas d’imposer d’en haut des notions libérales substantielles d’égalité des sexes, mais d’étendre la piété filiale au-delà des barrières de genre et de redéfinir la propriété rituelle pour être adapté aux relations démocratiques au sein de la société civile.

Ainsi comprise, la proposition d'égalité publique justifie non seulement l'intérêt primordial du confucianisme de la raison publique pour la justice procédurale et la justification publique, aspect qu'il partage avec le libéralisme de la raison publique, mais elle montre également son engagement moral le plus profond en faveur du bien démocratique global de l'égalité des sexes, justifié par référence à la raison publique confucéenne. L'une des caractéristiques centrales du constitutionnalisme auquel donne naissance la raison publique confucéenne, ce que j'appelle le *constitutionnalisme confucéen de la raison publique* , est son double engagement perfectionniste envers, d'une part, les principes constitutionnels libéraux, que la plupart des pays d'Asie de l'Est soutiennent formellement, bien qu'en à des degrés divers, et les valeurs confucéennes d'autre part. Raison publique Le constitutionnalisme confucéen produit et entretient une identité publique cohérente de citoyenneté démocratique confucéenne en étayant le contenu moral des principes et droits constitutionnels formels, par ailleurs libéraux, avec les valeurs confucéennes sur lesquelles les citoyens et les

fonctionnaires s'appuient pour leur raisonnement public,

tout en tirant pleinement parti de les principaux mérites institutionnels du constitutionnalisme libéral-démocrate, tels que les freins et contrepoids et les mécanismes de renforcement de la responsabilité.

Aperçu du livre

Ce livre se compose de trois parties, chacune composée de deux chapitres. Dans la première partie , je m'engage dans la construction philosophique du confucianisme de la raison publique, d'abord en défendant le perfectionnisme démocratique confucéen comme un mode de confucianisme normatif le plus plausible dans le contexte sociétal de plus en plus pluraliste de l'Asie de l'Est, puis en exposant les grandes lignes philosophiques du confucianisme de la raison publique. comme un type spécifique de perfectionnisme démocratique confucéen qui tisse un confucianisme global (partiel) et un perfectionnisme dans la médiation de la raison publique.

Dans le chapitre 1 , je construis et défends le perfectionnisme démocratique confucéen en m'engageant de manière critique dans le perfectionnisme politique confucéen modéré de Joseph Chan. Il convient de rappeler que le perfectionnisme méritocratique confucéen, auquel je présente le perfectionnisme démocratique confucéen comme une alternative normative, comporte deux composantes – le perfectionnisme confucéen et la méritocratie politique – et, grosso modo, le perfectionnisme démocratique confucéen englobe la première composante, dans laquelle le confucianisme est généralement compris. en tant que doctrine globale, tout en rejetant la deuxième composante parce que la

méritocratie politique ici, plus proche de l'élitisme

méritocratique, est justifiée indépendamment des principes et procédures démocratiques. L'idée de Joseph Chan d'un confucianiste politique modéréLe perfectionnisme suscite la réflexion, car il apporte une tournure importante au premier élément en dissociant le confucianisme en question de toute version du confucianisme global.Convaincu qu'aucune doctrine globale n'est compatible avec le pluralisme de valeurs, tout en prenant le pluralisme de valeurs au sérieux, Chan soutient que ce n'est que si le perfectionnisme confucéen est politique (c'est-à-dire non global) qu'il peut être *modéré* , c'est-à-dire compatible avec le pluralisme de valeurs. Je remets en question l'hypothèse fondamentale de Chan sur l'incompatibilité entre le perfectionnisme modéré et le confucianisme global et plaide en faveur d'un perfectionnisme confucianiste global modéré en mettant un accent particulier sur la condition d'intelligibilité. Mon affirmation centrale est que pour que le perfectionnisme confucéen (global) soit modéré, il doit embrasser comme valeurs fondamentales non instrumentales de la démocratie telles que la souveraineté populaire et l'égalité politique.

Après avoir exposé ma vision normative globale du perfectionnisme confucéen, je me tourne dans le chapitre 2 vers un mode spécifique de perfectionnisme démocratique confucéen qui est le plus plausible dans l'Asie de l'Est pluraliste contemporaine. Je soutiens que la situation difficile à laquelle le perfectionnisme confucéen est inéluctablement confronté en ce qui concerne le pluralisme des valeurs peut être évitée en faisant d'une constellation de valeurs et de biens confucéens (c'est-à-

dire un perfectionnisme confucéen partiellement global)

constitutive de la raison publique. Premièrement, j'explore la théorie politique du perfectionnisme de la raison publique en tant que mode philosophique le plus approprié du perfectionnisme démocratique en revisitant de manière critique le libéralisme politique de John Rawls, l'une des versions les plus dominantes du libéralisme de la raison publique. Ici, je profite pleinement de la « vision inclusive » de Rawls de la raison publique et de ce qu'il appelle *la réserve* stipulée dans « L'idée de la raison publique revisitée » et je dérive le perfectionnisme de la raison publique à partir des propres idées de Rawls. Dans cet effort, je montre que le perfectionnisme de la raison publique partage avec le libéralisme de la raison publique sa grave préoccupation pour le caractère coercitif du pouvoir politique et sa forte insistance sur le devoir de civilité dans le cadre du pluralisme, avec la différence significative que le perfectionnisme de la raison publique permet (démocratique) pour promouvoir un ensemble de valeurs particulières généralement chéries par les citoyens autonomes ou interdire les valeurs désagréables aux sentiments culturels et moraux des citoyens. Le confucianisme de la raison publique est donc présenté comme un mode spécifique de perfectionnisme de la raison publique, le plus plausible dans les sociétés d'Asie de l'Est où les citoyens sont encore profondément imprégnés de mœurs, d'habitudes, de rituels et de sentiments moraux confucianistes, qui continuent d'influencer leur raisonnement public. En plus des deux prémisses normatives du confucianisme de la raison publique, ce chapitre propose en outre ses six propositions : le précieux mode de vie confucéen (P1), les habitudes confucéennes du cœur dans une société pluraliste

(P2),égalité publique (P3), pluralisme démocratique (P4),

raison publique confucéenne (P5) et légitimité confucéenne (P6).

Dans la deuxième partie , je discute des implications constitutionnelles du confucianisme de la raison publique (en particulier P3 et P4) avec un accent particulier sur l'égalité des sexes, la valeur qui, selon moi, reflète le mieux les caractéristiques les plus importantes de l'égalité publique et de la citoyenneté démocratique dans une société confucianiste. Bien que cette partie de l'ouvrage continue de s'engager dans la construction philosophique du confucianisme de la raison publique, elle diffère considérablement de la première partie en termes de mode d'engagement, car les deux chapitres ici visent à éclairer ce que le constitutionnalisme confucéen de la raison publique (ou la dimension constituée du confucianisme) citoyenneté démocratique) ressemble dans la pratique, en examinant certaines décisions de justice marquantes dans la Corée du Sud postdémocratique.

Dans le chapitre 3 , j'explore le constitutionnalisme confucéen de la raison publique en m'attaquant de manière critique à la décision de la Cour constitutionnelle coréenne de supprimer la disposition relative au chef de famille (*hoju*) (et d'autres dispositions connexes) du Code civil coréen, qui a publiquement soutenu l'inégalité entre les hommes et les femmes. , plus précisément, entre fils et filles et entre maris et femmes. La raison pour laquelle je prête attention à cette affaire est double : premièrement, l'intense débat public autour de la constitutionnalité du système du chef de famille portait précisément sur ce que signifie être un citoyen démocratique dans le contexte

sociétal culturel confucianiste et politiquement

démocratique de la Corée contemporaine, et deuxièmement. , le long processus de raisonnement public impliqué dans cette affaire (la jurisprudence de la Cour en particulier), au cours duquel les valeurs et pratiques confucéennes traditionnelles ont été sans cesse négociées avec les valeurs démocratiques et constitutionnelles d'égalité des sexes et de dignité humaine, suit remarquablement bien le cours que devrait suivre le confucianisme de la raison publique. prendre. Mon thèse centrale dans ce chapitre est que, contrairement au constitutionnalisme libéral, dont le but perfectionniste est de parvenir à une congruence *directe* entre les principes de la constitution et le caractère de la citoyenneté, le constitutionnalisme confucéen de la raison publique réalise *indirectement* cette congruence en autorisant diverses sortes de décisions juridiques, politiques et politiques. négociations sociales entre les principes démocratiques et constitutionnels, les droits et les valeurs que le régime politique défend formellement, d'une part, et les valeurs et les biens confucéens, auxquels il s'est engagé publiquement, mais pas directement constitutionnellement, d'autre part. C’est sans aucun doute une tâche ardue que d’équilibrer les deux ambitions perfectionnistes de manière fondée sur des principes et de produire ainsi une identité publique cohérente de citoyenneté confucianiste *et* démocratique. Je soutiens néanmoins que le confucianisme de la raison publique peut non seulement fournir un cadre explicatif pour donner un sens aux pratiques sociales, juridiques et politiques en cours en Asie de l'Est, qui ne sont niDe type libéral-démocrate ou confucéen traditionaliste, il peut également fonctionner comme ce que Kant appelle un «

idéal régulateur », auquel les sociétés d'Asie de l'Est

peuvent aspirer normativement et par lequel leurs pratiques actuelles peuvent être évaluées, justifiées ou critiquées.

chapitre 3 démontre empiriquement la différence critique entre le confucianisme de la raison publique et le confucianisme traditionnel. En termes simples, les institutions et pratiques confucéennes traditionnelles qui violent de manière critique les principes démocratiques fondamentaux tels que l'égalité des sexes et la dignité individuelle n'ont pas leur place dans le confucianisme de la raison publique. Cependant, cela ne signifie pas que le confucianisme de la raison publique est complètement découplé du confucianisme traditionnel ou de la dimension morale globale du confucianisme en tant que mode de vie. Le chapitre 4 éclaire cette relation complexe entre le confucianisme de la raison publique et le confucianisme traditionnel d'un point de vue philosophique en s'appuyant sur la distinction importante mais souvent négligée de Rawls entre les doctrines globales *complètes* et *partielles et en attribuant respectivement l'exhaustivité totale et partielle au confucianisme de la raison traditionnelle et à la raison publique.* Après avoir établi cette importante distinction philosophique et conceptuelle, le chapitre continue ensuite à articuler les caractéristiques essentielles du confucianisme de la raison publique en abordant une autre affaire judiciaire coréenne concernant l'appartenance inégale entre les hommes (fils) et les femmes (filles) au sein des organisations claniques confucéennes traditionnelles. Ce cas justifie non seulement l'exhaustivité partielle du confucianisme de la raison publique, obtenue grâce à des négociations discursives entre deux ambitions

perfectionnistes – libérales directes et confucéennes

indirectes – d’un constitutionnalisme unique (c’est-à-dire le constitutionnalisme confucéen de la raison publique en tant que forme de constitutionnalisme démocratique), mais également explique comment le confucianisme de la raison publique protège en même temps les intérêts de ceux qui persistent dans diverses formes de vie associative non démocratique et/ou non libérale (y compris le mode de vie confucéen traditionnel) à travers le droit constitutionnel à la liberté d'association, aussi longtemps qu'ils le font. ne pas empiéter de manière critique sur les principes constitutionnels et les valeurs soutenues par le confucianisme de la raison publique. À l’instar de l’argumentation du chapitre précédent, l’argumentation de ce chapitre se déroule avec un accent particulier sur l’égalité des sexes.

Dans la troisième partie , je revisite le perfectionnisme politique confucéen modéré de Chan du point de vue de la raison publique, du constitutionnalisme confucéen avec une attention particulière à la vertu civique. Dans le chapitre 5 , je me tourne vers les implications de l'intérêt perfectionniste du confucianisme pour la raison publique dans le pluralisme démocratique (P4) pour la vertu civique et je remets en question le monisme des vertus de Chan, selon lequel la vertu morale est plus efficace que la vertu civique pour fairela démocratie fonctionne bien et il devrait donc y avoir un chevauchement moniste entre les vertus morales et civiques, n'accordant aucune valeur morale aux secondes indépendamment des premières. Au cœur du monisme des vertus de Chan, qui stipule qu'une bonne personne est naturellement un bon citoyen, se trouvent les hypothèses selon lesquelles il existe une norme morale

universelle permettant de déterminer la bonté d'une

personne et qu'il existe une norme également universelle (et simultanément confucéenne).) système éthique d'auto-culture morale. La difficulté est de savoir comment le monisme de vertu confucéen de Chan, qui suit de près le monisme de vertu confucéen traditionnel, peut être compatible avec son rejet catégorique du confucianisme global. Un défi plus profond réside dans la plausibilité de cette vision moniste de la vertu dans une démocratie constitutionnelle moderne dont la société est de plus en plus pluraliste et où les citoyens ont des idées différentes sur une bonne personne. Dans ce chapitre, je soutiens que la vertu civique en tant qu'ensemble de traits et/ou de dispositions que les gens possèdent en tant que citoyens est qualitativement, mais pas conceptuellement, différente de la vertu morale qui concerne une personne en tant qu'être humain, et c'est ce type de vertu qui est nécessaire au maintien de l’ordre constitutionnel confucéen ainsi qu’au développement d’une citoyenneté démocratique confucéenne. Au cœur de mon argument se trouve le fait que, dans un régime constitutionnel confucéen envisagé du point de vue du confucianisme de la raison publique, il existe une distinction pratique importante entre les vertus confucéennes (*X* , *Y* , *Z*) qui sont chéries au sein des associations confucéennes traditionalistes et des communautés morales et les valeurs conceptuelles. le même ensemble de vertus confucéennes (*x* , *y* , *z*) qui sont largement partagées et pratiquées par les citoyens en général, quelle que soit leur appartenance à une association, les vertus qui ont une valeur publique dans le régime constitutionnel confucéen. Bien que difficilement distinguable conceptuellement, le premier ensemble de vertus (c'est-à-dire les vertus morales) concerne

directement le bien-être moral des membres d'une

association particulière et est donc soumis à différentes conceptualisations sectaires, tandis que le second ensemble de vertus (c'est-à-dire les vertus civiques) vertus) fonctionne comme un capital de rapprochement entre ceux qui appartiennent par ailleurs à des communautés ou associations morales différentes en tant qu'individus privés et est donc ouvert à la contestation publique et aux négociations discursives. Cette distinction pratique en vertu correspond à la fois à la distinction philosophique entre le confucianisme traditionnel pleinement exhaustif et le confucianisme de raison publique qui n'est que partiellement exhaustif, ainsi qu'à la distinction institutionnelle entre l'appartenance à une association et la citoyenneté démocratique confucéenne.

Chapitre 6 ,puis, attire l’attention sur une vertu civique particulière, à savoir la participation politique, et établit le droit à la participation politique comme une composante indispensable du confucianisme de la raison publique. je commenceavec la proposition d’égalité publique (P3), le fondement normatif du confucianisme de la raison publique, et discutons de la façon dont ses deux postulats – l’égalité politique et la souveraineté populaire – se combinent pour justifier le droit à la participation politique, ce qui en fait un autre postulat crucial de la proposition, sans lequel la dimension constitutive de la citoyenneté démocratique confucéenne peut difficilement être satisfaite. L'une des tâches centrales de ce chapitre est de justifier ce droit, ainsi que les deux autres postulats du P3, dans une perspective confucéenne et ma justification procède par étapes : d'abord en réinterprétant le confucianisme mencien avec un accent particulier sur

l'engagement philosophique de Mencius en faveur de

l'égalité morale et la dignité humaine et deuxièmement en reconstruisant la théorie politique mencienne de manière à ne pas être gênée par l'allégeance persistante du Mencius historique au vieux ritualisme politique aristocratique, et correspond ainsi directement à sa philosophie morale. Après avoir dérivé le droit fondateur à la participation politique de ce confucianisme mencien reconstruit, donc seulement partiellement complet, je soutiens ensuite que dans les circonstances de la politique confucéenne moderne marquée par la raison publique, les trois prémisses sociologiques du confucianisme (la prémisse républicaine, la prémisse de l'égalité politique et la , en particulier,le principe du pluralisme des valeurs), ce droit, qui n'a qu'une justification morale partielle même dans notre confucianisme mencien reconstruit, est pleinement justifié comme le meilleur moyen institutionnel par lequel protéger ses intérêts moraux (et matériels) et résoudre le conflit moral dans le processus de l'exercice collectif par les citoyens d'un pouvoir politique coercitif sur eux-mêmes. Enfin, je souligne l'importance cruciale du droit à la participation politique dans la réalisation de l'aspiration démocratique du confucianisme de la raison publique, à savoir la satisfaction simultanée de la trinité démocratique du gouvernement du peuple, par et pour le peuple..

Je conclus ce livre en anticipant et en répondant à deux questions cruciales – premièrement, si le confucianisme de la raison publique est une version trop diluée ou déracinée du confucianisme pour être reconnaissable par les confucéens auto-identifiés, et deuxièmement, si le confucianisme de la raison publique peut rester socialement pertinent même si le consensus moral public,

sur lequel il repose, est devenu plus libéral à l'occidentale.

Notes de bas de page

1 Les études les plus représentatives de cette entreprise sont celles de David L. Hall et Roger T. Ames , The Democracy of the Dead : Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China (Chicago : Open Court , 1999) ; Sor-hoon Tan , Démocratie confucéenne : une reconstruction deweyenne (Albany : State University of New York Press , 2004) ; Brooke A. Ackerly , « Le libéralisme est-il la seule voie vers la démocratie ? Confucianisme et démocratie », Théorie politique 33 : 4 (2005), pp. 547 – 576 .



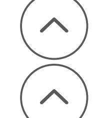
2 Tongdong Bai , Chine : La philosophie politique de l'Empire du Milieu (New York : Zed Book , 2012); Daniel A. Bell , Au-delà de la démocratie libérale : pensée politique dans un contexte est-asiatique (Princeton : Princeton University Press , 2006); idem ., Le modèle chinois : méritocratie politique et limites de la démocratie (Princeton : Princeton University Press , 2015); Joseph Chan , Le perfectionnisme confucéen : une philosophie politique pour les temps modernes (Princeton : Princeton University Press , 2014); Ruiping Fan , Confucianisme reconstructionniste : repenser la moralité après l'Occident (Dordrecht : Springer , 2010); Jiang Qing , Un ordre constitutionnel confucéen : comment le passé ancien de la Chine peut façonner son avenir politique , éd. Daniel A. Bell et Ruiping Fan et trans. Edmund Ryden (Princeton : Princeton University Press , 2013).



3 Daniel A. Bell , « Introduction : la théorie, l'histoire

et la pratique de la méritocratie politique », dans Le défi de l'Asie de l'Est pour la démocratie : la méritocratie politique dans une perspective comparée , éd. Daniel A. Bell et Chenyang Li (New York : Cambridge University Press , 2013), p. 7 .

4



Ibid ., p. 5.

5

Les démocrates confucianistes deweyans tels que David Hall et Roger Ames (et sans doute Sor-hoon Tan) offrent un cas intéressant car, même s'ils ne croient pas que l'éthique confucéenne repose sur l'existence du bien objectif, ils comprennent plutôt le confucianisme principalement comme un idéal esthétique de créativité humaine dans laquelle chacun est auteur de sa propre vie, leur vision politique communautaire est clairement perfectionniste, visant la croissance morale du peuple.

6



Pour les critiques sur les composantes élitistes de la vision de Hall et Ames de la démocratie confucéenne deweyenne, voir Shaun O'Dwyer , « Democracy and Confucian Values », Philosophy East and West 53 (2003), pp. 39-63 , en particulier. pp. 53-57 , et Sungmoon Kim , « John Dewey et la démocratie confucéenne : vers une citoyenneté commune » , Constellations 22 : 1 (2015) , pp .

7



Le libéralisme est souvent considéré comme un système moral universel, neutre par rapport aux autres valeurs morales globales. Je conteste cette sagesse conventionnelle, en particulier dans le chapitre 2 , en m'attaquant de manière critique au libéralisme politique de Rawls, sans doute la forme la plus neutre du libéralisme contemporain.

8

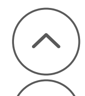
Notez que même les critiques confucéens les plus virulents de la méritocratie politique confucéenne n’ont pas encore avancé une position normative cohérente envers le perfectionnisme sur laquelle la méritocratie confucéenne serait justifiée, laissant leur critique incomplète d’un point de vue philosophique. Par exemple, voir Sor-hoon Tan , « Au-delà de l'élitisme : un idéal communautaire pour une Asie de l'Est moderne », Philosophy East and West 59 (2009), pp. 537 – 553 . J’admets que la même critique s’applique également à mon ouvrage précédent *Confucian Democracy in East Asia : Theory and Practice* (New York : Cambridge University Press, 2014) dans lequel je n’ai pas montré de manière philosophiquement lucide et systématique comment la promotion non neutre de La raison publique confucéenne peut être compatible avec les valeurs intrinsèques de la démocratie dans le contexte sociétal du pluralisme des valeurs. Dans ce travail actuel, je tente de fournir une base philosophique plus solide à mon idée normative de la démocratie confucianiste d'un point de vue perfectionniste.point de vue.

9



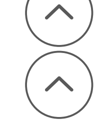
Bell, *Au-delà de la démocratie libérale* , pp. 243-251 ; Daniel A. Bell , « Confucian Constraints on Property Rights », dans Confucianism for the Modern World , éd. Daniel A. Bell et Chaibong Hahm (Cambridge : Cambridge University Press , 2003) , pp .

dix



Bell, *Au-delà de la démocratie libérale* , p. 152.

11



Ibid ., p. 165-172.

12

Jiang Qing , Zhengzhi Ruxue : Dangdai Rujia de

zhuanxiang, tezhi yu fazhan [Le confucianisme

politique : le défi, la qualité particulière et le développement du confucianisme contemporain] (Pékin : San lian shu dian , 2003). Pour un résumé en anglais utile du tricaméralisme de Jiang, voir Albert HY Chen , « Three Political Confucianism and Half Century », dans The Renaissance of Confucianism in Contemporary China , éd. Ruiping Fan (Dordrecht : Springer , 2011), pp. 205 – 223 . Voir également Jiang,*Ordre constitutionnel confucéen*.

13

Tongdong Bai, « Une version confucianiste du régime hybride : comment ça marche et pourquoi est-il supérieur ? » dans *Défi de l'Asie de l'Est pour la démocratie* , pp. 55-87 ; Fan, *Confucianisme reconstructionniste* , pp. Dans son récent essai, cependant, Fan trouve plus convaincant le tricaméralisme original de Jiang, au sommet duquel se trouve l'autorité transcendantale du Ciel, et se distancie délibérément des autres confucianistes, qui sont, selon lui, des « libéraux laïcs ». Voir son « La méritocratie confucéenne pour la Chine contemporaine », dans *East Asian Challenge for Democracy* , pp. 88-115.

14

Chan, *Perfectionnisme confucianiste* , pp. 100-109 ; Chenyang Li , « Égalité et inégalités dans le confucianisme », Dao 11 (2012), pp. 295 – 313 .

15

L'accent mis par Bell sur la bonne performance économique de certains pays d'Asie de l'Est pour justifier le perfectionnisme méritocratique *confucéen* est à cet égard déroutant.

16

Joseph Chan semble être le seul méritocrate confucéen qui offre une réponse à cette question et

il le fait en termes d'expression institutionnelle

démocratique de l'engagement mutuel du dirigeant et du gouverné (Perfectionnisme *confucéen* ,p. 86).

17

Parmi les perfectionnistes confucéens récents, Kang Xiaoguang fait directement appel à l'idéal confucéen d'un gouvernement bienveillant pour son paternalisme politique antidémocratique. Voir son Renzheng : Zhongguo zhengzhi fazhan de direiao daolu [Gouvernement bienveillant : Une troisième voie pour le développement de la politique chinoise] (Singapour : Global Publishing , 2005) .

18

Sur la théorie démocratique récente allant dans ce sens, voir Hélène Landemore , Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many (Princeton : Princeton University Press , 2013) ; David Estlund , Autorité démocratique : un cadre philosophique (Princeton : Princeton University Press , 2008) .

19

Giovanni Sartori , « Conceptual Misformation in Comparative Politics », American Political Science Review 64 : 4 (1970), pp. 1033 – 1053 . Voir également David Collier et James E. Mahon , JR. , « L'étirement conceptuel revisité : adaptation des catégories dans l'analyse comparative », American Political Science Review 87 : 4 (1993), pp. 845 – 855 .

20

David Collier et Steven Levitsky , « Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research » , World Politics 49 : 3 (1997), pp. 430-451 , à la p. 431 .

21

Robert A. Dahl , Polyarchie : Participation et Opposition (New Haven : Yale University Press , 1971).

22

Voir Robert A. Dahl , On Democracy (New Haven : Yale University Press , 1998) .

23

C’est la critique adressée par Fred Dallmayr à *Beyond Liberal Democracy* de Daniel Bell . Voir son « Exiting Liberal Democracy: Bell and Confucian Thought » , Philosophy East and West 59 (2009) , pp. 524-530 .

24

Je regrette cependant que cette différence devienne parfois trop significative pour que les politologues empiriques en études démocratiques et les théoriciens politiques normatifs de la démocratie puissent avoir une conversation intelligente et productive.

25

Pour une importance cruciale de la relation cohérente entre les postulats pour l'élaboration de théories, voir Michael Oakeshott , On Human Conduct (Oxford : Clarendon , 1975) .

26

Mon jugement est étayé par des ouvrages tels que Jeremy Waldron , Law and Disagreement (Cambridge : Cambridge University Press , 1999) ; Henry S. Richardson , Autonomie démocratique : raisonnement public sur les fins de la politique (New York : Oxford University Press , 2002) ; Corey Brettschneider , Droits démocratiques : la substance de l'autonomie gouvernementale (Princeton : Princeton University Press , 2007) ; Thomas Christiano , La Constitution de l'égalité : l'autorité démocratique et ses limites (Oxford : Oxford University Press , 2008) .

27

Par exemple, voir Bai, « Confucian Version of Hybrid Regime ».

28

Daniel H. Deudney ,« Le système de Philadelphie : souveraineté, contrôle des armements et équilibre des pouvoirs dans l'Union des États américains, vers 1787-1861 » , American Political Science Review 49 : 2 (1995), pp .

29

Cela ne signifie pas qu'une négarchie démocratique à l'américaine, axée sur la résistance, soit la plus efficace pour « faire avancer les choses », mais cette difficulté pratique, caractéristique de la démocratie américaine, ne justifie pas directement la dévalorisation de la démocratie. Pour des déclarations abordant cette question du point de vue de la théorie démocratique, voir Jane Mansbridge , « On the Importance of Getting Things Done », PS : Political Science and Politics 45 : 1 (2012), pp. 1 – 8 ; Mark E. Warren et Jane Mansbridge et coll. , « Négociation délibérative », dans Négociation d'accord en politique , éd. Jane Mansbridge et Cathie J. Martin (Washington, DC : American Political Science Association , 2013), pp. 86 – 120 .

30

Pour les éléments méritocratiques de la démocratie représentative libérale occidentale, voir Philip Pettit, « Meritocratic Representation » et Stephen Macedo, « Meritocratic Democracy: Learning from the American Constitution », tous deux dans East Asian Challenge for Democracy, pp. 138-157 *et* pp. 232. –256, respectivement. Voir également Jane Mansbridge , « A 'Selection Model' of Political Representation », Journal of Political Philosophy 17 : 4 (2009), pp. 369 – 398 ; Jane Mansbridge , « Clarifier la représentation politique », American Political Science Review 105 : 3 (2011), pp. 621 – 630 .

Science Review 105 : 3 (2011), pp. 621 – 630 .

31 Pour rappel, la conception dualiste de l’autorité démocratique établit deux positions dans l’évaluation de la démocratie, à la fois procédurale et substantielle. Selon ce point de vue, « [une] conception de l’autorité démocratique doit montrer que même si les décisions peuvent être évaluées d’un point de vue indépendant, le fait que l’assemblée démocratique ait pris les décisions donne à chaque personne une raison préventive et indépendante du contenu de s’y conformer. .» Voir Thomas Christiano , « The Authority of Democracy », Journal of Political Philosophy 12 : 3 (2004) , pp. 266-290 , à la p. 268 .

32 Steven Wall , « Démocratie, autorité et publicité », Journal of Political Philosophy 14 : 1 (2006), pp. 85 – 100 .

33 Ibid. , p. 95-96

34 Ibid. , p. 96.

35 Voir Joseph Chan , « Démocratie et méritocratie : vers une perspective confucéenne », Journal of Chinese Philosophy 34 : 2 (2007), pp. 179 – 193 .

36 Steven Wall , Libéralisme, perfectionnisme et retenue (Cambridge : Cambridge University Press , 1998), pp. 15 – 17 ; George Sher , Au-delà de la neutralité : perfectionnisme et politique (Cambridge : Cambridge University Press , 1997), pp. 5 – 6 .

37 Joseph Raz , La moralité de la liberté (Oxford : Clarendon , 1986); Sher,*Au-delà de la neutralité*, pp. 45-105 ; Wall,*Libéralisme, perfectionnisme et retenue*, pp. 127-182.

38

Pour la proposition de l'académie constitutionnelle de style confucéen, voir Ngoc Son Bui , « Beyond Judicial Review: The Proposal of the Constitutional Assembly », Chinese Journal of Comparative Law 2 : 1 (2013), pp. 43 – 77 .

39

J'ai soulevé la même question dans *Confucian Democracy* , pp. 87-92.

40

Par exemple, le Code pénal sud-coréen interdit le dépôt de plainte pénale contre ses ascendants en ligne directe (et ceux de son conjoint) (articles 224 et 235) et impose des peines renforcées pour les crimes commis contre ses ascendants en ligne directe (articles 250[2] et 259[2]). et récemment, la Cour constitutionnelle coréenne a réaffirmé la constitutionnalité des dispositions, proclamant l'engagement perfectionniste du système politique coréen envers les valeurs confucianistes traditionnelles, en particulier la piété filiale. Pour une analyse détaillée des décisions de la Cour, voir Marie SH Kim , « Confucianism that Confounds: Constitutional Jurisprudence on Filial Piety in Korea », dans Confucianism, Law, and Democracy in Contemporary Korea , éd. Sungmoon Kim (Londres : Rowman & Littlefield International , 2015), pp. 57 – 80 . Notez que tout en célébrant les dispositions pénales renforçant la filialité telles que celles mentionnées, le perfectionnisme démocratique confucéen, attaché à l'égalité publique comme nous le verrons bientôt, rejette la priorité confucéenne traditionnelle aux ascendants linéaires en matière de protection pénale. Voir également Lusina Ho, « Traditional Confucian Values and Western Legal

Frameworks », dans *Confucianism for the Modern World* , pp. 288-311, pour l'influence confucéenne sur le droit de succession en Asie de l'Est.des pays.

41

Pour une distinction entre la doctrine globale *complète* et *partielle* , voir John Rawls , Political Liberalism (New York : Columbia University Press , 1993), p. 13 . Je m'intéresse pleinement à cette distinction dans le chapitre 4 , où je reconstruis le confucianisme de la raison publique comme un confucianisme partiellement global et le distingue du confucianisme traditionnel.Confucianisme.

42

Benjamin R. Barber ,place pour nous : Comment rendre la société civile et la démocratie forte (New York : Hill et Wang , 1998), pp. 52-53 .

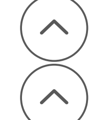
43

Wisconsin contre Yoder , 406 US 205 (1972). Voir les opinions qui donnent la priorité à la citoyenneté démocratique commune sur l'appartenance culturelle ou religieuse, Amy Gutmann , Democratic Education (Princeton : Princeton University Press , 1987), p. 294 ; Ian Shapiro , Justice démocratique (New Haven : Yale University Press , 1999) , pp . 101-102 ; Stephen Macedo , Diversité et méfiance : l'éducation civique dans une démocratie multiculturelle (Cambridge : Harvard University Press , 2000), pp. 207 – 209 .

44

Cela dit, certaines de ses idées philosophiques sur le perfectionnisme démocratique peuvent être tirées de Amy Gutmann , « Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy », dans The Cambridge Companion to Rawls , éd. Samuel Freeman (Cambridge : Cambridge University Press , 2003), pp . 168-199 .

45 Gutmann, *Democratic Education* , pp. 258-259 (souligné dans l'original).



46 Sher, *Au-delà de la neutralité* , p. 15.

47 Ma compréhension de la démocratie doit, entre autres, à Benjamin R. Barber , Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age (Berkeley : University of California Press , 1984) ; Amy Gutmann et Dennis Thompson , Démocratie et désaccord (Cambridge : Belknap Press , 1996) ; Joshua Cohen , Philosophie, politique, démocratie : essais sélectionnés (Cambridge : Harvard University Press , 2009) ; Christiano, *La Constitution de l'égalité* ; et Brettschneider, *Droits démocratiques* .



48 NJT affirme que « [l]a manière normale d’établir qu’une personne a autorité sur une autre personne consiste à démontrer que le sujet présumé est susceptible de mieux se conformer aux raisons qui s’appliquent à lui (autres que les prétendues directives faisant autorité) s’il accepte les directives. Il considère l’autorité alléguée comme ayant force obligatoire et essaie de les suivre, plutôt que d’essayer de suivre les raisons qui s’appliquent directement à lui » (Raz, *The Morality of Freedom* , p. 53). A noter que certains perfectionnistes méritocratiques confucéens comme Joseph Chan s'inspirent fortement de la conception de l'autorité de Raz. Voir Joseph Chan, *Confucian Perfectionism* , pp. 27-45 ; « Autorité politique et perfectionnisme : une réponse à Quong », *Philosophy and Public Issues* 2 : 1 (2012), pp. 31-41.



49 Jonathan Quong soutient que les explications

pratiques sur la légitimité telles que le NJT ne

parviennent pas à expliquer « pourquoi le fait brut que *j'ai* des raisons de faire quelque chose devrait affecter les droits que *vous* avez à mon égard » (Jonathan Quong , Liberalism without Perfection [Oxford : Oxford University Presse , 2011], p. 115).

50

Ibid. , p. 73-107. Notez cependant que la critique de Quong se concentre sur l'aspect antilibéral du paternalisme dans le perfectionnisme (libéral), mais pas sur son côté antidémocratique.dimension.

51

Cependant, dans sa publication ultérieure, Raz semble reconnaître un lien important entre la démocratie participative (ou représentation) et la philosophie politique de l'autorité. Raz dit ici que le but de la philosophie politique est « de développer une doctrine de l'autorité politique qui conditionne sa légitimité à l'existence d'une population qui considère le gouvernement comme sa représentation et dans laquelle les gens s'identifient à l'intérêt commun, de sorte qu'ils considèrent sa poursuite comme leur affaire et la loi comme leur loi. Ici aussi, le consentement en soi, le consentement effectif à un contrat social, ne peut pas résoudre le problème. Mais une théorie du gouvernement participatif dans une société dans laquelle existent des conditions permettant à chacun de considérer son propre bien-être comme lié à la prospérité des autres peut le faire. Le développement d'une telle théorie est l'objectif de la philosophie politique depuis Rousseau. Sa réalisation est attendue avec impatience » (« Introduction », dans Authority , éd. Joseph Raz [Oxford : Basil Blackwell , 1990], pp. 1 – 19 , p. 17) . Néanmoins, on peut encore se demander

si Raz intègre consciemment cette foi démocratique dans sa philosophie politique globale de l'autorité – en particulier au sein du NJT – d'une manière fondée sur des principes.

52

Voir Gerald F. Gaus , Libéralisme justificatif : essai sur l'épistémologie et la théorie politique (New York : Oxford University Press , 1996) ; Charles Larmore , L'autonomie de la moralité (New York : Cambridge University Press , 2008) ; Quong, *Libéralisme sans perfection* .

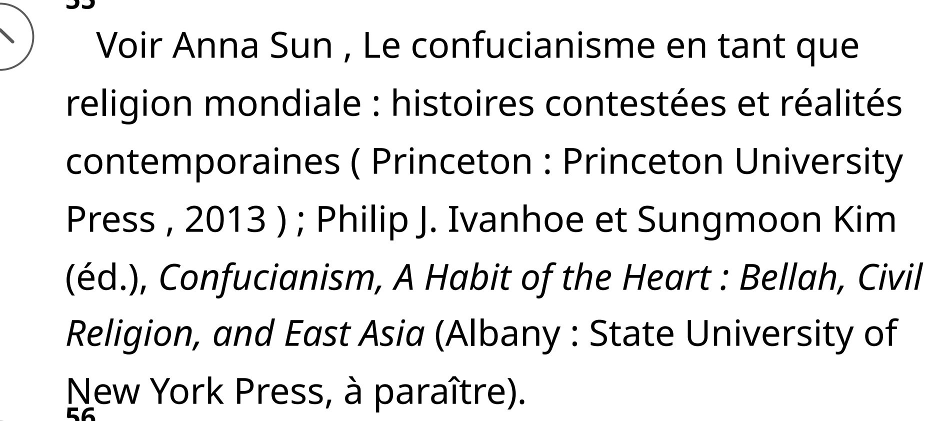
53

Selon Philip Pettit , la coercition peut être soit dominante, soit non dominante et seul ce dernier type de coercition, qui protège et renforce la liberté, est légitime. Voir son Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement (Oxford : Oxford University Press , 1997) et *Aux conditions du peuple : une théorie républicaine et un modèle de démocratie* (Cambridge : Cambridge University Press, 2012). Pour un argument en faveur de la « coercition légitime » dans la théorie de la démocratie, voir Jane Mansbridge , « Taking Coercion Seriously », Constellations 3 : 3 (1997), pp. 407-416 , et Jane Mansbridge , « What is Political Science For ? » Perspectives sur la politique 12 : 1 (2012), pp. 8 – 17 .

54

Soulignant la différence entre les formes coercitives et non coercitives du perfectionnisme, Joseph Chan soutient que si, dans le premier cas, l'État peut recourir à la coercition légale pour obliger les gens à adopter et à mener des modes de vie valables ou à renoncer à des modes de vie sans valeur, dans le second cas, l'objectif de l'État doit créer un environnement social plus propice à la

créer un environnement social plus propice à la promotion des biens et des modes de vie intéressants et il peut atteindre cet objectif par des moyens non coercitifs, tels que les subventions, les exonérations fiscales et l'éducation. Voir son « Légitimité, unanimité et perfectionnisme », *Philosophy and Public Affairs* 29 : 1 (2000), pp. 5-42, aux pp. Cette distinction peut être heuristiquement utile pour comprendre pourquoi le perfectionnisme est une position normative attrayante. Cependant, à mon avis, l'explication de Chan sur le perfectionnisme non coercitif, axée uniquement sur le mode agréable des politiques perfectionnistes, contourne largement le caractère coercitif du pouvoir politique lui-même dans la situation non idéale. Je ne suis pas sûr que même des politiques telles que les subventions, les exonérations fiscales et l'éducation puissent être non coercitives, lorsqu'elles sont mises en œuvre par l'État en termes de loi et de politique publique, en particulier du point de vue de ceux qui en sont exclus, et ne peuvent donc pas prétendre à de telles politiques. des prestations publiques non neutres mais dont l'argent des impôts, qui est obligatoire, doit servir à les soutenir.



55

Voir Anna Sun , Le confucianisme en tant que religion mondiale : histoires contestées et réalités contemporaines (Princeton : Princeton University Press , 2013) ; Philip J. Ivanhoe et Sungmoon Kim (éd.), *Confucianism, A Habit of the Heart : Bellah, Civil Religion, and East Asia* (Albany : State University of New York Press, à paraître).

56

Je discute de la dimension non rationaliste du raisonnement public confucéen dans Kim, *Confucian*

Democracy , chap. 5.

57

Voir Kai-Wing Chow , The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse (Stanford : Stanford University Press , 1996) ; Dorothy Ko , Jahyun K. Haboush et Joan R. Piggott , (éd.), Les femmes et les cultures confucianistes dans la Chine prémoderne, en Corée et au Japon (Berkeley : University of California Press , 2003) ; Martina Deuchler , La transformation confucéenne de la Corée : une étude de la société et de l'idéologie (Cambridge : Conseil des études sur l'Asie de l'Est, Université Harvard , 1992) .

58



Pour une discussion approfondie sur les inégalités entre les sexes influencées par le confucianisme dans les codes civils coréens contemporains, voir Hyunah Yang , Han'guk kajokbŏp ilkki: Chŏntong, shingminjisŏng, chendŏŭi kyoch'aroesŏ [*Reading Korean Family Law: At the Crossroads of Tradition, Coloniality, and Gender*] (Séoul : Ch'angbi , 2011) .

Related content

Article

Political Confucianism and Multivariate Democracy in East Asia

Zhuoyao Li

The Review of Politics

Published online: 22 July 2019

Article

Reasonable Pluralism and Pragmatic Confucian Democracy: Reply to Li

Sungmoon Kim

The Review of Politics

Published online: 22 July 2019